

Postmoderne und Geschlechter-Beziehungen in der feministischen Theorie

Flax, Jane

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Flax, J. (1992). Postmoderne und Geschlechter-Beziehungen in der feministischen Theorie. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 16(3/4), 69-102. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-249389>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Jane Flax

POSTMODERNE UND GESCHLECHTER-BEZIEHUNGEN IN DER FEMINISTISCHEN THEORIE*

Als *Gedanke* der Welt erscheint sie (die Philosophie) erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. ... Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.

(G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, Vorrede)

Die Wahrscheinlichkeit nimmt zu, daß sich die westliche Kultur gerade mitten in einer grundlegenden Transformation befindet: eine „Gestalt des Lebens“ beginnt alt zu werden. Im Rückblick mag diese Verwandlung genauso radikal (aber auch gleichermaßen allmählich) erscheinen wie der Übergang von der mittelalterlichen zur modernen Gesellschaft. Diese Phase in der Geschichte des Westens ist auch von entsprechender Veränderung, Unsicherheit und Ambivalenz durchzogen, die bisher noch wenig verstanden werden. Ein solches Durchgangsstadium macht bestimmte Formen des Denkens möglich und notwendig und schließt andere aus. Es bringt Probleme hervor, die von einigen Denkrichtungen besser zur Kenntnis genommen und behandelt werden können als von anderen.

* Mit freundlicher Genehmigung der Autorin und des Verlages übernommen aus: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*. 1987, Bd. 12, No. 4, S. 621-643. Übersetzung: Ruth Großmaß & Christiane Schmerl

Ich glaube, es gibt z.Z. drei theoretische Richtungen, die unsere Zeit „in Gedanken gefaßt“ am besten wiedergeben und repräsentieren: die Psychoanalyse, die feministische Theorie und die postmoderne Philosophie. Diese Denkrichtungen spiegeln Überzeugungen der Aufklärung und sind z.T. durch diese konstituiert – Überzeugungen, die die westliche Kultur (besonders die amerikanische) bestimmen. Gleichzeitig enthalten sie Ideen und Einsichten, die nur dadurch möglich sind, daß die Überzeugungen der Aufklärung unter dem zunehmenden Druck historischer Ereignisse (von der Erfindung der Atombombe über den Holocaust bis zum Vietnamkrieg) zusammenbrechen (ausführlicher in: Flax, 1990).

Jede dieser Denkrichtungen behandelt mindestens einen Aspekt dessen, was in unserem Durchgangsstadium besonders problematisch geworden ist: Wie nämlich Subjekt, Geschlecht, Wissen, soziale Beziehungen und Kultur verstehbar und (re-)konstituierbar sind, ohne auf lineare, teleologische, hierarchische oder holistische bzw. auf binäre Lebens- und Denkstile zurückzugreifen.

In diesem Aufsatz werde ich mich vor allem auf eine dieser Denkrichtungen beziehen: auf die feministische Theorie. Ich möchte darüber nachdenken, was feministische Theorie ist. Und ich möchte die Ziele, Logiken und Problempunkte reflektieren, die die feministische Theorie im Westen in den letzten 15 Jahren hervorgebracht hat. Ich werde diese Theorie auch in den sozialen und philosophischen Kontext einordnen, dessen Kritik sie darstellt und dem sie zugleich angehört. Dabei möchte ich nicht unterstellen, daß die feministische Theorie in sich geschlossen ist oder einem einheitlichen Diskurs angehört. Doch trotz der lebhaften und intensiven Kontroversen zwischen Feministinnen über Gegenstand, angemessene Methoden und anzustrebendes Resultat feministischer Forschung ist es möglich, wenigstens einige grundlegende gemeinsame Ziele, Absichten und Untersuchungsgegenstände zu benennen.

Ein grundlegendes Ziel feministischer Theorie ist es (und sollte es sein), die Geschlechterverhältnisse (= gender relations) zu untersuchen: Wie sie entstehen, wie sie erfahren werden und wie wir darüber denken bzw. – und dies ist genauso wichtig – wie wir darüber nicht denken.¹ Die Untersuchung der Geschlechterverhältnisse schließt auch die Fragestellungen ein, die oft als ausgesprochen feministische Themen angesehen werden: die Lage der Frauen und die Analyse der männlichen Herrschaft; sie ist aber nicht darauf beschränkt. Feministische Theorie beinhaltet (mindestens implizit) auch ein normatives Moment. Durch unsere Untersuchung von

Gender hoffen wir, eine kritische Distanz zu den vorhandenen Geschlechter-Arrangements zu gewinnen. Diese kritische Distanz kann dazu beitragen, einen Raum zu schaffen, in dem dann eine Neubewertung und Veränderung der gegebenen Geschlechter-Arrangements eher möglich ist.

Feministische Theorie allein kann jedoch keinen Freiraum herstellen. Ohne Politik bleiben die Theorien unangemessen und unwirksam. Darüber hinaus bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß die weitere Entwicklung der feministischen Theorie (und damit ein besseres Begreifen von Geschlecht) auch davon abhängt, daß wir unsere theoretische Arbeit in dem breiteren philosophischen Kontext verorten, dessen Bestandteil und Kritik unsere Theorie ist. Sie hängt auch davon ab, daß wir selbstbewußter auf diesen Kontext Bezug nehmen. Mit anderen Worten, wir müssen stärker reflektieren, *wie* wir über das Geschlechterverhältnis und andere soziale Verhältnisse denken. Wir müssen auch mehr darüber nachdenken, wie uns andere Denkrichtungen bei der Weiterentwicklung unserer eigenen Diskurse helfen oder behindern können. In diesem Aufsatz werde ich mich hin und her bewegen zwischen der Reflexion der Geschlechterverhältnisse und dem Nachdenken darüber, wie ich über sie denke bzw. denken könnte.

Metatheorie: Denken über das Denken

Feministische Theorie scheint mir in den Rahmen von zwei sich überschneidenden Kategorien zu gehören, zu denen sie eine besondere Affinität hat: die Analyse sozialer Beziehungen und die postmoderne Philosophie.² Geschlechterverhältnisse durchdringen alle Aspekte menschlicher Erfahrung und sind deren konstitutive Bestandteile. Und umgekehrt ist die Erfahrung der Geschlechterverhältnisse für jede individuelle Person wie für die Struktur von Geschlecht als sozialer Kategorie durch das Ineinandergreifen von Gender und anderen sozialen Relationen wie Klasse und Rasse geprägt. Die Geschlechterverhältnisse haben daher keine feste Essenz; sie verändern sich mit und in der Zeit.

Als eine Richtung postmoderner Philosophie deckt feministische Theorie die zunehmende Unsicherheit auf, die in westlichen intellektuellen Kreisen darüber herrscht, von welcher Basis aus und mit welchen Methoden menschliche Erfahrung zu erklären und/ oder zu interpretieren ist. Gleichzeitig trägt die feministische Theorie zu dieser

Verunsicherung bei. Zeitgenössische Feministinnen und andere postmoderne Philosophen haben eines gemeinsam, nämlich daß sie wichtige metatheoretische Fragen über das Wesen von Theorie und ihren Status aufwerfen. Wenn wir ernstnehmen, daß das westliche Selbstverständnis fließend und unsicher wird, dann ist nicht einmal mehr die Basis klar, von der aus zufriedenstellende Antworten auf all die Fragen gefunden werden können, die zu stellen sich die feministische Theorie mit anderen sozialen Theorien einig ist.

Alle postmodernen Diskurse sind insofern „dekonstruktiv“, als sie uns distanzieren und skeptisch machen wollen gegenüber dem Glauben an Wahrheit, Wissen, Macht, Subjekt und Sprache, die oft als selbstverständlich vorausgesetzt werden und die Legitimation für die zeitgenössische westliche Kultur sind.

Postmoderne Philosophen wollen all die Überzeugungen radikal in Zweifel ziehen, die sich aus der Aufklärung ableiten und immer noch in der Kultur (besonders in der amerikanischen Kultur) vorherrschend sind. Hierzu gehören:

1. Die Existenz eines abgegrenzten, einheitlichen Subjekts. Zu den angebbaren Eigenschaften dieses Subjekts der Aufklärung gehört u.a. eine Vernunft, die in der Lage ist, ihre eigenen Prozesse wie die „Naturgesetze“ zu begreifen.
2. Die Vernunft und ihre „Wissenschaft“, die Philosophie, können eine objektive, zuverlässige und universelle Begründung des Wissens liefern.
3. Das Wissen, das durch den richtigen Gebrauch der Vernunft gewonnen wird, ist „wahr“ – so gibt dieses Wissen z.B. Reales und Unveränderliches (Universales) über unser Denken und über die Struktur der natürlichen Welt wieder.
4. Die Vernunft selbst hat transzendente und universale Qualitäten. Sie existiert unabhängig von der kontingenten Existenz des Ich. – Körperliche, historische und soziale Erfahrungen beeinträchtigen weder die Struktur der Vernunft noch ihre Fähigkeit, überzeitliches Wissen zu produzieren.
5. Zwischen Vernunft, Autonomie und Freiheit gibt es komplexe Beziehungen. Alle Ansprüche auf Wahrheit und legitime Autorität müssen dem Urteil der Vernunft unterworfen werden. Freiheit besteht im Gehorsam gegenüber Gesetzen, die mit den notwendigen Resultaten des richtigen Gebrauchs der Vernunft übereinstimmen. (Die Regeln, die für mich als vernünftiges Wesen richtig sind, sind für alle anderen vernünftigen Wesen notwendigerweise auch richtig.) Indem ich solchen Gesetzen gehorche, folge ich dem besten, überzeitlichen Teil meiner selbst (der

Vernunft); ich erweise mich als autonom und bestätige meine Existenz als freies Wesen. Durch solche Handlungen entkomme ich einer determinierten oder nur zufälligen Existenz.

6. Wenn Autoritätsansprüche durch die Vernunft legitimiert werden, kann der Konflikt zwischen Wahrheit, Wissen und Macht überwunden werden. Die Wahrheit kann der Macht dienen, ohne Schaden zu nehmen, und umgekehrt sind Freiheit und Fortschritt gesichert, wenn Wissen im Dienst der Macht genutzt wird. Wissen kann beides sein: neutral (= universell und nicht in Partialinteressen begründet) und für die Gesellschaft von Vorteil.
7. Die Wissenschaft, das Paradebeispiel für den richtigen Gebrauch der Vernunft, ist zugleich das Paradigma für jedes wahre Wissen. Die Wissenschaft ist in ihren Methoden und Inhalten neutral, in ihren Ergebnissen aber dient sie dem Gemeinwohl. Denn durch wissenschaftliche Forschung können wir die „Naturgesetze“ zum Wohle der Gesellschaft nutzen. Um den wissenschaftlichen Fortschritt zu sichern, müssen Wissenschaftler allerdings frei sein, den Regeln der Vernunft zu folgen, statt sich für „Interessen“ einspannen zu lassen, die außerhalb des Diskurses der Vernunft entstehen.
8. In gewisser Hinsicht ist die Sprache transparent. So wie der richtige Gebrauch der Vernunft zu Wissen führt, das Wirkliches repräsentiert, so ist die Sprache nichts als das Medium, in dem und durch das diese Repräsentation erscheint. Es gibt eine Entsprechung zwischen „Wort“ und „Ding“ (wie zwischen einer wahren Aussage und dem Wirklichen). Gegenstände werden nicht sprachlich (oder sozial) konstruiert, sie werden dem Bewußtsein durch Benennung und richtigen Gebrauch der Sprache nur *präsent gemacht*.

Die Beziehung der feministischen Theorie zum postmodernen Unternehmen der Dekonstruktion ist notwendigerweise ambivalent. Aufklärungsphilosophen wie Kant hatten nicht die Absicht, Frauen in die Population derer aufzunehmen, die sie für fähig hielten, Freiheit von den traditionellen Autoritäten zu erlangen. Trotzdem ist es nicht unsinnig, wenn Frauen als Personen, die der Selbstbefreiung für unfähig erachtet wurden, verlangen, daß Begriffe wie Vernunftautonomie, objektive Wahrheit und sozialer Fortschritt durch wissenschaftliche Erkenntnis auch ihre Fähigkeiten und Erfahrungen einschließen und auf sie anwendbar sein sollen. Für diejenigen, die ausgeschlossen worden sind, ist es zudem reizvoll zu glauben, daß die Vernunft siegen wird – daß diejenigen, die Ideen wie Objektivität verkünden, auch rationalen Argumenten zugänglich sein werden. Denn wenn es keine objektive Basis für wahr und

falsch gibt, dann sieht es so aus, daß ausschließlich Macht über rivalisierende Wahrheitsansprüche entscheidet. Dies aber ist eine bedrohliche Aussicht für all diejenigen, denen Macht vorenthalten wird oder die durch die Macht anderer unterdrückt werden.

Dennoch – trotz der verständlichen Attraktivität der (scheinbar) logischen und ordentlichen Welt der Aufklärung ist die feministische Theorie dem Terrain postmoderner Philosophie zugehörig. Feministische Auffassungen von Subjekt, Wissen und Wahrheit sind zu weit entfernt von denen der Aufklärung, um noch in Aufklärungs-Kategorien gefaßt zu werden. Die Weiterentwicklung des Feminismus kann weder in einer Wiederbelebung noch in einer Aneignung der Aufklärungsideen über Subjekt und Wissen bestehen.³

Feministische Theorie hat in dem Moment den postmodernen Diskurs betreten und sich daran beteiligt, in dem wir angefangen haben, die Begriffe „Vernunft“, „Wissen“ und „Subjekt“ zu dekonstruieren und die Auswirkungen der Geschlechter-Arrangements aufzudecken, die hinter den neutralen und universellen Fassaden verborgen waren (s. z.B. Jardine, 1985; Haraway, 1983; Kristeva, 1981; K. E. Ferguson, 1984; Irigaray, 1980). Feministische Theoretikerinnen haben z.B. gespürt, daß das Motto der Aufklärung, „Sapere aude! Habe Mut, dich deines Verstandes zu bedienen“ (Kant, 1783/1964, S. 53) z.T. auf zutiefst androzentrischen Bedeutungen von Subjekt und Selbstbewußtsein beruhen. Die Vorstellung, daß die Vernunft von der „ausschließlich kontingenten“ Existenz unabhängig ist, bestimmt immer noch das zeitgenössische westliche Denken, und es wird deutlich, daß damit das Eingebundensein und die Abhängigkeit des Subjekts von sozialen Beziehungen genauso verdeckt wird wie die Partialität und Geschichtlichkeit der subjektiven Existenz. Kants „reine“ Vernunft und die Methoden, mit denen sie sich ihrer Inhalte vergewissert, sind – so scheint es nun – mitnichten freier von empirischer Zufälligkeit als der sogenannte Alltagsverstand (s. Scheman, 1986; Bordo, 1986; Hartsock, 1983b; Whitbeck, 1984; Smith, 1979).

In der Tat haben Feministinnen wie andere Postmoderne den Verdacht, daß all diese transzendentalen Behauptungen nur die Erfahrungen weniger Personen reflektieren und vergegenständlichen: die der weißen westlichen Männer. Diese „überhistorischen“ Forderungen erscheinen uns z.T. deshalb plausibel, weil sie wichtige Aspekte der Erfahrungen derjenigen widerspiegeln, die unsere soziale Welt dominieren.

Elne feministische Problematik

Dieser Exkurs in die Metatheorie hat uns nun an den Anfang meiner Überlegungen zurückgeführt: nämlich dahin, daß der grundlegende Zweck feministischer Theorie darin besteht herauszufinden, wie wir über Geschlecht denken, wie wir nicht darüber denken und wie wir vermeiden, darüber nachzudenken. Wenn wir also die Ziele feministischer Theorie verstehen wollen, müssen wir uns ihrem zentralen Gegenstand zuwenden: Gender / Geschlecht.

Hier jedoch geraten wir sofort in einen schwierigen Sumpf von Kontroversen. Denn unter Feministinnen herrscht kein Konsens über so offenkundig grundlegende Fragen wie: Was ist Geschlecht? Was hat das Sozialgeschlecht mit den anatomischen Geschlechtsdifferenzen zu tun? Wie entstehen Geschlechterverhältnisse und wie werden sie aufrechterhalten (über die Lebensspanne eines Individuums hinweg und allgemeiner, als soziale Erfahrung im historischen Ablauf)? In welchem Verhältnis steht Geschlecht zu anderen sozialen Relationen wie Klasse oder Rasse? Haben Geschlechterverhältnisse eine Geschichte (oder mehrere)? Was verursacht den historischen Wandel in den Geschlechterverhältnissen? In welchem Zusammenhang stehen Gender, Sexualität und individuelle Identität? Was haben Heterosexualität und Homosexualität mit Gender zu tun? Gibt es nur zwei Sozialgeschlechter? Wie bedingen sich männliche Herrschaft und Geschlechter-Beziehungen? Können/ werden Gender-Relationen in egalitären Gesellschaften verschwinden? Gibt es im Denken oder in den sozialen Beziehungen irgendetwas eindeutig Männliches oder Weibliches? Und wenn es das gibt, sind diese Differenzen angeboren oder sozial produziert? Sind Gender-Relationen sozial nützlich und/ oder notwendig? Und wenn das so ist, was bedeutet das für das feministische Ziel, Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern zu erreichen? (Vgl. hierzu Stacey, 1989; Chodorow, 1985)

In Konfrontation mit einem so verwirrenden Fragenkatalog wird leicht übersehen, daß eine umwälzende Veränderung in der Sozialtheorie bereits stattgefunden hat. Die wichtigste Veränderung in und durch feministische Theorie besteht darin, daß die Geschlechterverhältnisse überhaupt problematisiert worden sind. Geschlecht kann nicht mehr als eine einfache, natürliche Sache behandelt werden. Der Glaube an die Natürlichkeit der Geschlechterbeziehungen beruht, wie wir heute wissen, auf zwei sich überlagernden Umständen: der ungeprüften Identifikation und Vermischung der anatomischen Geschlechtsunterschiede (sex) mit den sozialen Geschlechterbezie-

hungen (gender) sowie dem Fehlen von aktiven Frauenbewegungen. Auf die Verbindung zwischen Sozialgeschlecht und Biologie werde ich an späterer Stelle noch einmal zu sprechen kommen.

Die gegenwärtigen feministischen Bewegungen wurzeln zum Teil in den Veränderungen sozialer Erfahrung, die weithin geteilte Arten von sozialer Bedeutung und Sinngebung in Frage stellen. In den Vereinigten Staaten beziehen diese Veränderungen auch die ökonomische Strukturen ein, die Familie, die Stellung der USA im globalen System, die nachlassende Autorität von bis dahin machtvollen sozialen Institutionen und das Auftreten politischer Gruppen mit zunehmend divergierenden Ideen und Anforderung in Bezug auf Gerechtigkeit, Gleichheit, Sozialgesetzgebung und die angemessene Rolle des Staates. In einer so dezentrierten und instabilen Welt scheint es plausibel, auch eine der „natürlichsten“ Seiten menschlicher Existenz in Frage zu stellen – die Geschlechterverhältnisse. Andererseits macht eine solche Unsicherheit auch wieder althergebrachte Formen des sozialen Lebens attraktiver. Ronald Reagan und die neue Rechte weckten Wünsche nach der guten alten Zeit, als Menschen und Länder noch an ihrem richtigen Platz waren, und nutzten sie für ihre Zwecke. Die Konflikte um die Geschlechter-Arrangements werden Schnittpunkt und Symbol für Ängste über alle möglichen Arten von sozialpolitischen Ideen; von denen nur ein Teil wirklich in erster Linie in den Geschlechter-Beziehungen wurzelt (s. Stacey, 1989).

Die Koexistenz solcher sozialer Veränderungen mit den sozialen Bewegungen macht es möglich, daß bis dahin unhinterfragte „Tatsachen“ und Begriffe immer radikaler, selbstbewußter und sozial spürbarer in Frage gestellt werden. Und so ist die feministische Theorie wie andere Theorien auch (einschließlich der androzentrismen) von einem bestimmten Kontext sozialer Erfahrungen abhängig, den sie zugleich widerspiegelt. Ob, in welchem Ausmaß und warum die feministische Theorie „besser“ sein kann als die androzentrismen Theorien, die sie kritisiert, das sind Fragen, die viele Autoren irritieren (vgl. Harding, 1983, 1984, 1986a; Jaggar, 1983).⁴ Indem sich die feministische Theorie mit solchen Fragen auseinandersetzt, betritt sie unweigerlich das erkenntnistheoretische Terrain, das sie mit anderen postmodernen Philosophien teilt. Ich möchte diese Frage jedoch für den Moment auf sich beruhen lassen und mich genauer mit jenem Grundbegriff feministischer Theorie beschäftigen, der zugleich einer ihrer Untersuchungsgegenstände ist: Gender.

Das Denken in Relationen

Der Begriff „Geschlechterverhältnisse“ will ein komplexes Gefüge sozialer Beziehungen erfassen und bezieht sich auf ein sich änderndes Ensemble von sozialen Prozessen. Geschlecht ist relational – als Begriff wie als sozialer Prozeß. D.h. Geschlechterverhältnisse sind komplexe, sich in Sprüngen entwickelnde Prozesse (oder, in der Sprache der Dialektik ausgedrückt: historische Totalitäten), die durch aufeinanderbezogene Elemente konstituiert werden und durch diese hindurch wirken. Diese Elemente sind interdependent, d.h. jedes Element ist ohne die anderen bedeutungslos.

Geschlechterverhältnisse sind differenzierte und (bis heute) asymmetrische Aufteilungen von menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten. Durch die Geschlechterverhältnisse werden zwei Arten von Menschen geschaffen: Mann und Frau. Mann und Frau sind sich ausschließende Kategorien. Man kann nur einem Geschlecht angehören, nie dem anderen oder beiden. Der jeweilige Inhalt von Männlichkeit und Weiblichkeit und die Rigidität der Zuordnung sind in verschiedenen Zeiten und Kulturen höchst unterschiedlich. Dennoch waren Geschlechterverhältnisse, so weit wir sie heute verstehen, immer (mehr oder weniger) Herrschaftskategorien. Das bedeutet, die Geschlechterverhältnisse sind stärker von der einen in ihnen enthaltenen Seite definiert und (zwar nicht perfekt) kontrolliert worden: vom Mann.

Der Zusammenhang von Herrschaft und Geschlecht ist auf verschiedene Art verschleiert worden, u.a. indem Frauen als „Rätsel“, als „Sex“ oder als „das Andere“⁵ definiert wurden und Männer als das Allgemeine (oder zumindest als geschlechtslos). In sehr vielen Kulturen und Diskursen werden Männer tendenziell als frei von Geschlechtsbestimmungen oder als nicht durch diese determiniert angesehen. So erforschen z.B. Wissenschaftler weder die Psychologie des Mannes noch seine Geschichte ausdrücklich. Männliche Wissenschaftler machen sich auch keine Sorge darüber, wie ihr Mann-Sein möglicherweise ihre intellektuelle Arbeit beeinträchtigt, während Frauen, die die Geschlechterverhältnisse untersuchen, für verdächtig gehalten werden (der Trivialität, wenn nicht sogar der Unwissenschaftlichkeit). Erst vor kurzem haben Wissenschaftler angefangen darüber nachzudenken, daß es in jeder Kultur mindestens drei Geschichten geben könnte – „seine“, „ihre“ und „unsere“. „Seine“ und „unsere“ werden gemeinhin für identisch gehalten, obwohl es manchmal in neueren Arbeiten so etwas gibt wie die Anerkennung dieser Abweichung – der

Frau (s. z.B. women's history; vgl. Kelly, 1979; Stacey & Thorne, 1985). Daß Wissenschaftler nach Auswirkungen der Geschlechterverhältnisse auf alle Aspekte einer Kultur suchen, so wie man sich verpflichtet fühlt, den Einfluß der Macht- und Produktionsverhältnisse zu erforschen, ist jedoch immer noch ausgesprochen selten. Soweit der feministische Diskurs seine ganze Problematik mit „Frau“ überschreibt, definiert auch er ironischerweise den Mann als unproblematisch bzw. als ausgenommen von der Determinierung durch Geschlechterverhältnisse. Aus der Perspektive sozialer Beziehungen betrachtet, sind jedoch Männer wie Frauen Gefangene des Geschlechts, wenn auch in sehr verschiedener, allerdings miteinander verknüpfter Weise. Daß Männer als die Wächter oder doch mindestens die Verwalter der sozialen Gegebenheiten erscheinen (und es oft auch sind), sollte uns nicht für das Ausmaß blind machen, in dem auch sie durch die Gesetze des Geschlechterverhältnisses beherrscht werden. (Damit soll nicht geleugnet werden, daß es eine Menge ausmacht, wie Männer und Frauen auf die sozialen Hierarchien verteilt sind – eine Menge für individuelle Männer, für Frauen und Kinder, die manchmal mit ihnen verbunden sind, und für alle diejenigen, die sich um die Gerechtigkeit Sorgen machen; vgl. Palmer, 1983).

Feministische Theorie und Dekonstruktion

Die Erforschung der Geschlechterverhältnisse bewegt sich auf mindestens zwei Ebenen: zum einen geht es um Geschlecht als gedankliches Konstrukt oder Begriff, der uns hilft, spezielle soziale Welten und Geschichte(n) zu verstehen; zum anderen geht es um Geschlecht als soziale Relation, die in alle anderen sozialen Beziehungen und Handlungen hineinwirkt bzw. diese konstituiert. Als Relation des sozialen Lebens kann Geschlecht nur durch eine genaue Analyse der Bedeutung von „männlich“ und „weiblich“ verstanden werden und, indem man auf die Konsequenzen schaut, die sich in der sozialen Praxis jeweils dadurch ergeben, daß man dem einen oder anderen Geschlecht zugeordnet wird.

Solche Bedeutungen und Praktiken sind offenkundig unterschiedlich, je nach Kultur, Alter, Klasse, Rasse und historischem Zeitpunkt. Wir können nicht a priori annehmen, daß es in irgendeiner bestimmten Kultur nur eine einzige Determinante oder Ursache für das Geschlechterverhältnis gibt. Noch weniger können wir im vorhinein sagen, welche Ursache(n) in Frage kommen. Feministische Theoretikerinnen haben eine

Vielfalt interessanter Kausalerklärungen angeboten, u.a. das Sex-Gender-System, die Produktionsverhältnisse oder die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die Praktiken der Kindererziehung oder die Prozesse von Bedeutungssetzung und Sprache. Dies alles liefert nützliche Hypothesen für konkrete Untersuchungen der Geschlechterverhältnisse in einzelnen Gesellschaften, doch jedes dieser Erklärungsschemata scheint mir zugleich in sich brüchig, unangemessen und überzogen deterministisch.

So siedelt z.B. Gayle Rubin den Ursprung der Geschlechterhierarchie da an, wo aus rein biologisch-körperlichem Geschlecht (sex) Sozialgeschlecht (gender) wird. Rubins Unterscheidung zwischen „Sex“ und „Gender“ basiert jedoch auf einer Reihe begrifflicher Oppositionen, die ich sehr problematisch finde; etwa die von rein biologischer Sexualität und Sozialität. Diese Opposition spiegelt die zentrale Idee der Arbeiten Freuds, Lacans und anderer, daß Menschen durch Impulse und Bedürfnisse ange„trieb“en sind, die unabänderlich und vorsozial sind. Dabei hat die Aufspaltung in Kultur und „natürliche“ Sexualität selbst ihren Ursprung in Geschlechterarrangements und spiegelt diese wider.

An anderer Stelle (Flax, 1986) habe ich ausgeführt, daß Freuds Triebtheorie ein z.T. unbewußtes Motiv enthält: die Leugnung und Unterdrückung solcher Aspekte der kindlichen Erfahrung, die Beziehungen betreffen (z.B. die kindliche Abhängigkeit von und die Verbundenheit mit der frühesten Pflegeperson, die fast immer weiblich ist). Wenn wir also Freuds Begriffe verwenden, müssen wir auf das achten, was sie zugleich verhüllen und enthüllen: die unerkannten Einflüsse von Geschlechtsängsten auf seine angeblich geschlechtsneutralen Konzepte (wie die Triebtheorie).

Sozialistische Feministinnen sehen die Ursache für die Geschlechterarrangements in den Produktionsverhältnissen und der geschlechtlichen Arbeitsteilung. Dieser Erklärungsansatz trägt jedoch auch die historischen und philosophischen Fehler der marxistischen Analyse in sich. Wie Balbus (1982) überzeugend nachweist, wenden Marxisten (die sozialistischen Feministinnen eingeschlossen) unkritisch die Kategorien an, die Marx aus seiner Analyse einer bestimmten Produktionsform auf alle Bereiche des menschlichen Lebens und alle Epochen übertragen hat.⁶ Sozialistische Feministinnen kopieren mit der Privilegierung von Produktion und Arbeitsteilung auch die Annahmen über die zentrale Stellung von Arbeit überhaupt. Arbeit wird nach wie vor als Essenz der Geschichte und des menschlichen Lebens betrachtet. Solche Konzepte verzerren selbst das Leben in kapitalistischen Gesellschaften, für alle

anderen Kulturen sind sie erst recht völlig untauglich (s. Hirschman, 1977). Ein Beispiel für die Folgeprobleme einer unkritischen Verwendung marxistischer Begriffe kann man in dem Versuch feministischer Sozialistinnen sehen, den Produktionsbegriff so auszuweiten, daß er fast alle menschlichen Tätigkeiten umfaßt. Eine solche Position vermeidet eine zentrale Frage: Warum den Produktionsbegriff ausweiten, statt ihm wie anderen Schlüsselbegriffen seine Autorität zu nehmen?

Diese Frage wird um so dringlicher, als deutlich wird, daß allen Anstrengungen feministischer Sozialistinnen zum Trotz, der marxistische Begriff von Produktion und Arbeit weiterhin viele menschliche Tätigkeiten ausschließt oder verdreht, insbesondere solche, die traditionell weiblich sind. Schwangerschaft und Kindererziehung bzw. die Beziehungen zwischen Familienmitgliedern im weiteren Sinne können eben nicht nur als „Besitzverhältnisse in Bewegung“ (s. Kuhn, 1978) verstanden werden. Sexualität kann nicht als „Austausch“ physischer Energie verstanden werden, mit einem Surplus, das potentiell einem Ausbeuter zugute kommt (vgl. A. Ferguson, 1984). Solche Konzepte ignorieren oder verschleiern zudem, daß es auch andere Personen gibt, die leben und handeln – Kinder –, und für die mindestens ein Teil der prägenden Erfahrungen nichts mit Produktion zu tun hat.

Andererseits kann jedoch auch nicht die Struktur der Erziehungspraktiken als *die* Wurzel der Geschlechterverhältnisse gelten. Neben vielen anderen Schwierigkeiten hat dieser Ansatz das Problem, daß er nicht erklären kann, wie es kommt, daß Frauen die Hauptverantwortung für die Kindererziehung haben; er kann nur einige der Konsequenzen dieser Tatsache erklären. Mit anderen Worten: Wer die Erziehungspraktiken als Ursache annimmt, setzt genau damit die sozialen Verhältnisse voraus, die wir verstehen wollen: die geschlechtsbezogene Aufteilung menschlicher Tätigkeiten und die Existenz von sozial konstruierten Geschlechterarrangements sowie die (eigentümliche und erklärungsbedürftige) Bedeutsamkeit von Geschlecht (gender) selbst.

Und auch die Emphase, mit der (insbesondere) französische Feministinnen die zentrale Bedeutung von Sprache für die Konstruktion von Geschlecht hervorheben (s. die Verknüpfung von Bezeichnung, Zeichen und Symbol), scheint problematisch.⁷ Wer nur über Text, Zeichen und Bedeutung nachdenkt (oder nur in diesen Begriffen denkt), hat das Problem, daß diese Begriffe dazu neigen, sich selbständig zu machen und zur Welt insgesamt zu werden, wie in der Behauptung, daß nichts außerhalb eines

Textes existiert; alles ist ein Kommentar oder ein Ersatz für einen anderen Text, als ob das Hauptmedium menschlicher Tätigkeit die literarische Kritik (oder das Schreiben) wäre. Hinter einem solchen Konzept verbirgt sich die Projektion des eigenen Tuns auf die Welt und die Leugnung der Tatsache, daß es eine Vielfalt konkreter sozialer Tätigkeiten gibt, die in die Sprache hineinwirken und sich in der Konstitution von Sprache abbilden (so bringen Lebensstile z.B. genauso Sprache und Texte hervor wie umgekehrt Sprache Lebensstile hervorbringt). Dieser Mangel an Aufmerksamkeit für konkrete soziale Verhältnisse (einschließlich der Machtverteilung) führt wie bei Lacan zur Leugnung von Herrschaftsbeziehungen. Die sozialen Verhältnisse (die Geschlechterarrangements eingeschlossen) bekommen dadurch eine Aura der Unausweichlichkeit und werden mit Sprache oder Kultur als solcher („Gesetz des Vaters“) gleichgesetzt.

Viele französische Texte – auch feministische – scheinen zudem eine radikale Trennung (eher ontologischer als sozialer Art) zwischen Zeichen/ Geist/ Männlichkeit/ Welt einerseits und Körper/ Natur/ Weiblichkeit andererseits anzunehmen (s. Stanton, 1986). Die Vorschläge einiger Feministinnen für das Wiederentdecken (oder die Re-Konstitution?) weiblicher Erfahrung – „aus dem Körper zu schreiben“ – ist unlogisch, wenn zugleich diese Art (cartesianischer) Trennung von Körper und Geist vorausgesetzt wird. Wenn der Körper vorsozial und vorsprachlich ist, was kann er dann erzählen?

All diese sozialen Praktiken, die als Erklärungen für Geschlechterarrangements vorgelegt wurden, können mehr oder weniger wichtig, untereinander verknüpft oder z.T. selbst in und durch Geschlechterverhältnisse begründet sein – je nach Kontext. Wie bei jeder anderen Analyse sozialer Verhältnisse auch, wird die Untersuchung der Geschlechterverhältnisse notwendigerweise jene sozialen Verhaltensweisen widerspiegeln, die sie zu begreifen sucht. Es kann kein feministisches Äquivalent zu einem (fälschlicherweise universal gefaßten) Marxismus geben – noch sollten wir darauf hoffen. In der Tat unterläuft gerade die feministische Erkenntnistheorie alle solche Ansprüche, auch die von feministischer Seite.⁸

Auf der metatheoretischen Ebene können die postmodernen Erkenntnistheorien durchaus zu einem angemesseneren Selbstverständnis unserer eigenen Theorieproduktion beitragen. Wir können nicht beides gleichzeitig behaupten: daß (erstens) Denken, Subjekt und Wissen sozial begründet sind und unser Erkennen von unseren

sozialen Praktiken und Kontexten abhängt, *und* daß (zweitens) die feministische Theorie *die* Wahrheit des Ganzen ein für allemal aufdecken kann. Eine solche absolute Wahrheit (z.B.: die Erklärung für alle Geschlechterarrangements zu allen Zeiten ist X) würde einen ‚Archimedischen Punkt‘ außerhalb des Ganzen und jenseits unserer Zugehörigkeit dazu voraussetzen, von dem aus wir das Ganze sehen und wiedergeben könnten. Was wir sehen und mitteilen, dürfte außerdem durch unsere Wahrnehmungstätigkeit und die sprachliche Wiedergabe unserer Einsicht nicht verändert werden. Der gesehene Gegenstand/ das soziale Ganze oder das Geschlechterarrangement müßte durch einen leeren (ahistorischen) Verstand erfaßt und perfekt in/ durch eine glasklare Sprache übertragen werden. Die Möglichkeit für die Existenz jeder einzelnen dieser Bedingungen ist durch die Dekonstruktionen der postmodernen Philosophen ausgesprochen zweifelhaft geworden.

Desweiteren sollten uns Foucaults Arbeiten (neben anderen) dafür sensibilisieren, wie Wahrheitsansprüche (besonders solche auf absolutes und neutrales Wissen) mit Macht verknüpft sind. Unsere eigene Suche nach einem ‚Archimedischen Punkt‘ könnte unsere eigene Verwicklung in eine „Episteme“ verbergen und verdunkeln, in der Wahrheitsansprüche nur bestimmte Formen annehmen dürfen und andere nicht (s. Foucault, 1981). Jede Erkenntnis verlangt die Unterdrückung von solchen Diskursen, die vom dominanten Diskurs abzuweichen oder seine Autorität zu untergraben drohen. Für die feministische Theorie kann daher die Suche nach einem alles bestimmenden Thema oder einem einzigen feministischen Standpunkt die Unterdrückung anderer wichtiger, aber unbequemer Stimmen erfordern – Stimmen von Personen, die andere Erfahrungen haben als wir. Die Unterdrückung dieser Stimmen wäre dann eine notwendige Bedingung für die Autorität, Kohärenz und Universalität unserer eigenen.

Somit mag die ganze Suche nach einer Wurzel oder Ursache der Geschlechterverhältnisse (oder enger: der männlichen Herrschaft) teilweise eine Denkart widerspiegeln, die selbst in den spezifischen Formen der Geschlechterverhältnisse gründet (und/ oder in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen), in denen Herrschaft präsent ist. Vielleicht kann die Wirklichkeit nur aus der (fälschlich verallgemeinerten) Perspektive der herrschenden Gruppe die „eine“ Struktur haben. Das bedeutet, nur in dem Ausmaß, in dem eine Person oder Gruppe das Ganze beherrschen kann, erscheint auch die Wirklichkeit als durch nur ein Regelsystem beherrscht oder durch ein hervorgehobenes Set sozialer Verhältnisse bestimmt. Kriterien für die Theorie-

konstruktion wie Knappheit und Einfachheit sind nur zu erfüllen durch die Unterdrückung oder Leugnung der Erfahrungen der / des „Anderen“.

Die natürliche Barriere

Damit also Geschlechterverhältnisse als Kategorie für soziale Analysen nützlich sein können, müssen wir so kommunikativ und so selbstkritisch wie möglich sein hinsichtlich der Bedeutungen, die üblicherweise diesen Verhältnissen zugeschrieben werden, sowie hinsichtlich der Möglichkeiten, über sie zu denken. Andernfalls gehen wir das Risiko ein, genau jene sozialen Verhältnisse zu reproduzieren, die wir gerade verstehen wollen. Wir müssen fähig sein, sowohl die sozialen als auch die philosophischen Barrieren unseres Verständnisses von Geschlechterverhältnissen zu erforschen.

Eine wichtige Hürde für unser Verständnis von Geschlechterverhältnissen ist die Schwierigkeit gewesen, das Verhältnis zwischen Sozialgeschlecht (gender) und biologischem Geschlecht (sex) zu verstehen. In diesem Kontext meint biologisches Geschlecht (sex) die anatomische Differenz zwischen Mann und Frau. Historisch gesehen sind (spätestens seit Aristoteles) diese anatomischen Differenzen der Klasse ‚natürliche Tatsachen‘ der Biologie zugeordnet worden. In der Folge wurde Biologie gleichgesetzt mit dem Prä- oder Nicht-Sozialen. Gender-Verhältnisse wurden dadurch so aufgefaßt, als ob sie durch zwei entgegengesetzte Kategorien oder zwei verschiedene Arten von Lebewesen festgelegt seien – Mann und Frau. Da Mann und Frau als Gegensätze oder als fundamental verschiedene Arten von Lebewesen erscheinen, kann das Geschlecht nicht relational definiert sein. Wenn Gender ein so natürlicher und intrinsischer Teil von uns ist wie die Genitalien, mit denen wir geboren werden, folgt daraus, daß es dumm (oder sogar schädlich) wäre, zu versuchen, die Geschlechterarrangements zu verändern, oder sie nicht als gegebene Grenzen menschlichen Handelns in Rechnung zu stellen.

Obwohl es jedoch ein Hauptanliegen feministischer Theorie gewesen ist, das Geschlecht zu ‚entnaturalisieren‘, scheinen sowohl Feministinnen wie Nichtfeministen Schwierigkeiten damit zu haben, die zugeschriebenen Bedeutungen und die Verwendungen zu durchdenken, die wir mit dem Begriff „natürlich“ vornehmen.⁹ Was ist, nach allem, das „Natürliche“ im Kontext der menschlichen Welt?¹⁰ Es gibt viele

Aspekte unserer körperlichen Verfaßtheit oder Biologie, die wir als gegebene Grenzen menschlicher Handlungen zu sehen geneigt sind, die herauszufordern westliche Medizin und Wissenschaft dennoch nicht zögern. Zum Beispiel würden nur wenige Mitglieder der westlichen Zivilisation sich weigern, gegen Krankheiten geimpft zu werden, für die unsere Körper natürlicherweise anfällig sind, obwohl in einigen Kulturen solche Handlungen als Verletzung der natürlichen Ordnung betrachtet werden. Die Tendenz der westlichen Wissenschaft ist es, die natürliche Welt zu ‚entzaubern‘ (siehe Weber, 1958 und Horkheimer & Adorno, 1981). Mehr und mehr schwindet das „Natürliche“ als das Gegenteil des „Kulturellen“ oder Sozialen. Natur wird zum Objekt und zum Produkt menschlichen Handelns; sie verliert ihre unabhängige Existenz. Je mehr diese Desillusionierung fortschreitet, um so mehr scheinen wir Menschen ironischerweise etwas zu brauchen, das außerhalb unserer Fähigkeiten zur Umgestaltung verbleibt. Bis vor kurzem schien eine solche ausgenommene Zone die anatomische Differenz zwischen Männern und Frauen.¹¹ Um die Natur (vor uns selbst) zu „retten“, setzen daher viele Leute in der zeitgenössischen westlichen Kultur anatomisches Geschlecht (sex) / Biologie / Natur / Sozialgeschlecht miteinander gleich und stellen diesem das Kulturelle / Soziale / Menschliche gegenüber. Auffassungen von Geschlecht werden dann zu komplexen Metaphern für Ambivalenzen gegenüber menschlichem Handeln in, an und als Teil der natürlichen Welt.

Aber als Konsequenz blockiert der Gebrauch von Gender als eine Metapher für solche Ambivalenzen genau deren weitere Untersuchung. Weil nämlich die soziale Ausbuchstabierung dieser Gleichungen nicht tatsächlich in der oben von mir aufgeführten Form stattfindet, sondern eher in der Form anatomisches Geschlecht / Biologie / Natur / Frau: Kultur / Soziales / Mensch, werden Frauen zur letzten Zuflucht vor einer nicht nur „herzlosen“ Welt, sondern auch vor einer zunehmend mechanisierten und künstlich fabrizierten.¹² Was in diesen Denkmodellen kaschiert bleibt, ist die Möglichkeit, daß unsere Begriffe von Biologie / Natur in sozialen Beziehungen wurzeln; sie sind nicht ausschließlich Widerspiegelungen der gegebenen Struktur der Wirklichkeit.

Daher müssen feministische Theoretikerinnen, um Geschlecht als eine soziale Relation zu verstehen, die Bedeutungen, die wir mit Biologie / anatomischem Geschlecht / Sozialgeschlecht / Natur verbinden, weiter dekonstruieren. Dieser Prozeß der Dekonstruktion ist bei weitem nicht abgeschlossen und sicherlich auch nicht einfach. Anfänglich dachten einige Feministinnen, wir könnten einfach die Begriffe „sex“ und

„gender“ voneinander trennen. Als wir gegenüber den Sozialgeschichten von Begriffen sensibler wurden, wurde klar, daß eine solche (einleuchtende) Entkoppelung, obwohl politisch notwendig, auf problematischen und kulturspezifischen Oppositionen beruhte, z.B. der von „Natur“ und „Kultur“ oder „Leib“ und „Seele“. Als einige Feministinnen begannen, diese „Gegensätze“ neu zu durchdenken, tauchten neue Fragen auf: hat Anatomie (Leib) keine Verbindung zu Seele? Welchen Unterschied macht es für die Beschaffenheit meiner sozialen Erfahrungen, daß ich einen speziell weiblichen Körper habe?

Trotz der zunehmenden Komplexität unserer Fragen würden die meisten Feministinnen immer noch darauf bestehen, daß Geschlechterverhältnisse nicht (oder nicht nur) gleichbedeutend mit oder eine Konsequenz von Anatomie sind. Jede/r wird zustimmen, daß es anatomische Differenzen zwischen Männern und Frauen gibt. Diese anatomischen Unterschiede scheinen primär in den unterschiedlichen Beiträgen zu liegen – oder deren Konsequenz zu sein –, die Männer und Frauen zu einer allgemeinen biologischen Notwendigkeit leisten: der physischen Reproduktion unserer Spezies.

Allerdings ist die bloße Existenz solch einer anatomischen Differenzierung eine deskriptive Tatsache, eine von vielen Beobachtungen, die wir über die körperlichen Eigenschaften von Menschen machen können. Ein Teil des Problems in der Dekonstruktion der Bedeutung von Biologie/ anatomischem Geschlecht / Sozialgeschlecht / Natur ist, daß sex / gender einer der wenigen Bereiche gewesen ist, in dem Körperlichkeit (üblicherweise weibliche) in der westlichen Kultur überhaupt anders als wissenschaftlich diskutiert werden konnte. Es gibt viele andere Aspekte unserer körperlichen Verfaßtheit, die gleichermaßen bemerkenswert und interessant scheinen, z.B. die unglaubliche Komplexität der Strukturen und Funktionen unseres Gehirns, die extreme und relativ lange körperliche Hilflosigkeit des menschlichen Neugeborenen verglichen mit anderen (selbst verwandten) Spezies, oder die Tatsache, daß jede/r von uns sterben wird.

Außerdem ist es so, daß männliche und weibliche Menschen sich in wesentlich mehr Hinsichten ähneln als sich unterscheiden. Unsere Ähnlichkeiten sind sogar noch eindrucksvoller, wenn wir Menschen mit (sagen wir) Kröten oder Bäumen vergleichen. Warum also sollten die anatomischen Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Menschen in unserem Bewußtsein von uns selbst als Personen so eine

große Bedeutung erlangen? Warum sollten so komplexe humane soziale Bedeutungen und Strukturen auf ein relativ enges Spektrum von anatomischen Differenzen gegründet sein oder dadurch gerechtfertigt werden?

Eine mögliche Antwort auf diese Fragen ist, daß die anatomischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen mit einer der wichtigsten Funktionen der Spezies verbunden sind – ihrer physischen Reproduktion. So könnte man argumentieren: weil die Reproduktion ein so wichtiger Aspekt unseres Lebens als Spezies ist, werden Merkmale, die damit in Zusammenhang stehen, wesentlich bedeutsamer für uns sein, als z.B. Haarfarbe oder Körpergröße.

Eine andere mögliche Antwort auf diese Fragen könnte sein, daß wir Menschen, um uns physisch zu reproduzieren, sexuellen Verkehr benötigen. Unsere anatomischen Unterschiede machen ein bestimmtes Zusammenpassen von spezifisch männlichen und weiblichen Organen möglich (und nötig für die physische Reproduktion). Für einige Menschen ist dieses „Zusammenpassen“ außerdem höchst erstrebenswert und vergnüglich. Somit scheinen unsere anatomischen Unterschiede unentwirrbar verbunden mit (und in gewissem Sinne auch ursächlich für) Sexualität.

Daher scheint es einen Komplex von Beziehungen zu geben, die miteinander zusammenhängende, vorgegebene Bedeutungen haben: Penis oder Klitoris, Vagina und Brüste (im Klartext: männliche und weibliche Körper), Sexualität (lies Reproduktion – Geburt und Babies), Selbstgefühl als eindeutig differenziertes Geschlecht – als entweder (und ausschließlich) männliche oder weibliche Person (lies Geschlechterbeziehungen als „natürliche“, ausschließliche Kategorie). Das heißt, wir glauben, daß es nur zwei Arten von Menschen gibt, und daß jede/r von uns nur einer von ihnen angehören kann.

Ein Problem bei all diesen anscheinend einleuchtenden Assoziationen ist, daß sie vermutlich genau das voraussetzen, was nach Erklärung verlangt – nämlich die Geschlechterverhältnisse. Wir leben in einer Welt, in der Geschlecht eine konstituierende soziale Relation ist, und in der Geschlecht zusätzlich eine Herrschaftsbeziehung ist. Daher ist sowohl bei Männern wie bei Frauen das Verständnis von Anatomie, Biologie, Körperlichkeit, Sexualität und Reproduktion in präexistierenden Geschlechterverhältnissen verwurzelt. Es reflektiert sie und muß sie rechtfertigen (oder bekämpfen). Somit hilft uns die Existenz von Geschlechterverhältnissen, die Tatsa-

chen der menschlichen Existenz zu ordnen und zu verstehen. Mit anderen Worten, Geschlecht kann eine Metapher für Biologie werden, genau wie Biologie eine Methapher für Geschlecht werden kann.

Gefangene des Geschlechts: Dilemmata der feministischen Theorie.

Die offensichtlichen Zusammenhänge zwischen Geschlechterverhältnissen und so wichtigen Aspekten der menschlichen Existenz wie Geburt, Reproduktion und Sexualität ermöglichen beides: ein Verschmelzen von Natürlichem und Sozialem *und* eine offene radikale Unterscheidung zwischen beidem. In der modernen westlichen Kultur und manchmal sogar in feministischen Schriften werden „natürlich“ und „sozial“ verschmolzen in unserem Verständnis von „Frau“. In nichtfeministischen und einigen feministischen Schriften über Männer wird oft eine radikale Trennung gemacht zwischen dem „Natürlichen“ und dem „Sozialen“. Frauen stehen oft für bzw. symbolisieren den Körper, die „Differenz“, das Konkrete. Diese Eigenschaften durchziehen/ definieren nach Meinung einiger feministischer wie nichtfeministischer Autoren die Aktivitäten, die am meisten mit Frauen assoziiert werden: Pflege, Bemuttern, Fürsorge für und In-Verbindung-Sein mit anderen, „Behüten“ (vgl. Ruddick, 1984a,b). Ebenso oft wird der Verstand der Frauen als Reflex unserer stereotypen weiblichen Aktivitäten und Körper angesehen. Sogar Feministinnen behaupten zuweilen, Frauen dächten und schrieben anders und hätten andere Interessen und Motive als Männer (vgl. die Beiträge in Eisenstein & Jardine, 1985; Marks & De Courtivron, 1981; Gilligan, 1984; Stanton, 1986). Von Männern wird behauptet, sie hätten mehr Interesse am Gebrauch der Macht des abstrakten Denkens (Verstand), sie wollten die Herrschaft über die Natur (inklusive der Körper) und seien aggressiv und militaristisch.

Das Wiederauftauchen solcher Behauptungen bedarf einer weiteren Analyse. Ist dies der Anfang einer echten Neueinschätzung von Werten und/ oder der Rückzug auf die traditionellen geschlechtsgeordneten Wege, die Welt zu verstehen? Bei unseren Versuchen, willkürliche und geschlechtsdogmatische Unterscheidungen zu korrigieren landen wir Feministinnen oft bei ihrer Reproduktion. Feministische Diskurse sind voller widersprüchlicher und unvereinbarer Konzepte über das Wesen unserer sozialen Beziehungen, über Männer und Frauen und den Wert und die Eigenart von stereotyp männlichen und weiblichen Tätigkeiten. Diese Konzeptionen so zu postu-

lieren, daß nur *eine* Perspektive „korrekt“ (oder feministisch richtig) sein kann, verdeutlicht unter anderem, wie sehr die feministische Theorie in genau jene sozialen Prozesse eingebettet ist, die wir gerade zu kritisieren versuchen, und wie sehr wir eine systematischere und selbstbewußtere theoretische Praxis brauchen.

So wie die feministische Theoriebildung gegenwärtig praktiziert wird, scheinen wir die Möglichkeit aus den Augen zu verlieren, daß jede unserer Konzeptionen von einer bestimmten Tätigkeit (z.B. von Bemuttern) nur *einen* Aspekt eines sehr komplexen und widersprüchlichen Sets von sozialen Relationen einfängt. Konfrontiert mit komplexen und sich ändernden sozialen Verhältnissen versuchen wir, diese auf einfache, einheitliche und undifferenzierte Ganzheiten zu reduzieren. Wir suchen nach Geschlossenheit oder der richtigen Antwort oder *dem* „Motor“ der Geschichte männlicher Herrschaft. Die Komplexität unserer Fragen und die Verschiedenartigkeit unserer Herangehensweisen werden von einigen Feministinnen wie auch von Nicht-feministen eher für Zeichen von Schwäche gehalten oder für das Versagen, der strengen Kritik schon vorhandener Theorien zu genügen, denn als Symptome der Durchlässigkeit und Durchgängigkeit von Geschlechterverhältnissen und des Bedarfs an neuen Arten der Theoriebildung.

Einige der Reduktionen, an die ich denke, betreffen die Einschränkung von „Körperlichkeit“ auf eine Glorifizierung der unverwechselbar weiblichen Aspekte unserer Anatomie (vgl. Cixous, 1986). Diese Reduzierung verhindert die Betrachtung der vielen anderen Arten von Erfahrung unserer Körperlichkeit (z.B. nichtsexuelle Vergnügen, oder Prozesse des Alterns oder Schmerz). Ebenso wiederholt sich damit die Gleichsetzung von Frauen mit Körper – als ob Männer nicht ebenfalls Körper hätten! Andererseits gibt auch die Tendenz, die Bedeutsamkeit oder Wichtigkeit von körperlichen Erfahrungen im Leben von Frauen wie Männern überhaupt zu verneinen oder zu vernachlässigen, oder sie zu einer Unterkategorie von „Produktionsverhältnissen“ (oder von Reproduktion) zu reduzieren.

Innerhalb des feministischen Diskurses scheinen Frauen manchmal zu den einzigen „Trägern“ von Körperlichkeit wie auch von Differenz zu werden. Das liefert uns Argumente für die Notwendigkeit, eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung als unseren letzten Schutz vor einer Staatsmacht aufrechtzuerhalten, die entpersönlichend und atomisierend ist (vgl. Elshtain, 1981, 1982). In solchen Begründungen wird die Familie als ein intimer, affektiver Bereich natürlicher Beziehungen vorge-

führt – von Verwandtschaftsbeziehungen, primär zwischen Müttern, Kindern und der weiblichen Linie – und das Ganze wird in Oppositiōn zu den unpersönlichen Bereichen des Staates und der Berufsarbeit diskutiert (den Welten des Mannes). Auf der anderen Seite verneinen Feministinnen manchmal einfach, daß es irgendwelche bedeutsamen Unterschiede zwischen Frauen und Männern gäbe, und daß insofern solche Unterschiede existierten, Frauen mehr wie Männer werden (oder sich in den Aktivitäten der Männer engagieren) sollten. Oder die Familie wird nur noch als Schauplatz des Geschlechterkampfes und der „Reproduktion“ von Personen verstanden – eine Politökonomie en miniature mit ihrer eigenen Arbeitsteilung, eigener Mehrwert-Quelle (der Arbeit der Frauen) und eigenen Produkten (Kindern und Arbeitern) (vgl. stellvertretend für diesen Ansatz der sozialistisch-feministischen Diskussion die Essays von A. Ferguson, 1984; Kuhn, 1978). Die komplexen Phantasien und widerstreitenden Wünsche und Erfahrungen, die Frauen mit Familie/Heim assoziieren, bleiben dabei häufig unartikulierte und nicht anerkannte. Mangels einer solchen Selbstanalyse finden Feministinnen es schwer, einige der Ursprünge unserer Differenzen zu erkennen, oder zu akzeptieren, daß wir nicht notwendigerweise die gleiche Vergangenheit oder die gleichen Bedürfnisse in der Gegenwart teilen.¹³

Weibliche Sexualität wird manchmal darauf reduziert, Ausdruck männlicher Herrschaft zu sein, so wenn MacKinnon (1982) behauptet, „Geschlechtersozialisatiōn ist der Prozeß, durch den Frauen dazu gelangen, sich selbst als sexuelle Wesen zu definieren, als Wesen, die für Männer existieren“ (S. 531). Neben vielen anderen Problemen läßt eine solche Definition unerklärt, wie Frauen je Lust für andere Frauen empfinden können, ganz zu schweigen von dem breiten Spektrum anderer sinnlicher Erfahrungen, das Frauen anführen – z.B. bei Masturbation, beim Stillen oder beim Spielen mit Kindern. Andererseits wird behauptet, die „Essenz“ weiblicher Sexualität habe ihre Wurzeln in dem quasi-biologischen primären Band zwischen Mutter und Tochter (vgl. hierzu Rich, 1983 und Stanton, 1986).

Für einige Theoretikerinnen hat unsere Phantasie und unsere innere Welt ihren Ausdruck nur in Symbolen, nicht in tatsächlichen sozialen Beziehungen. Z.B. behauptet Young, daß Geschlechterdifferenzierung als „Kategorie“ sich nur auf „Ideen, Symbole und Formen des Bewußtseins“ beziehe (vgl. Young, 1984, S. 140 und ihre Replikation der Position von Mitchell, 1985). Nach dieser Auffassung können Phantasie, unsere innere Welt und Sexualität die intimen Beziehungen zwischen

Frauen und Männern zuhause strukturieren, aber selten wird gesehen, daß sie ebenso in die Strukturen von Arbeit und Staat eingehen und diese formen. Somit erschafft die feministische Theorie ihre eigene Version der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit neu. Alternativ dazu werden in einigen radikal-feministischen Darstellungen angeborene männliche Triebe, so besonders Aggression und Dominanzstreben, als der Motor ausgegeben, der Inhalt und Ziel der Geschichte antreibt (vgl. Firestone, 1975; MacKinnon, 1982).

Viele der Wege, wie weibliches Bewußtsein durch Bemuttern geformt wird, sind von Feministinnen dargestellt worden, aber häufig sehen wir immer noch das „Bevatern“ als irgendwie äußerlich für das Bewußtsein von Männern und Kindern an (vgl. Chodorow & Contratto, 1983). Die Wichtigkeit der Methoden der Kindererziehung für den Status der Frauen und für das Selbstgefühl von Frauen und Männern wird zwar von der feministischen Theorie hervorgehoben, trotzdem verfassen wir immer noch Sozialtheorie, in der jeder Mensch als Erwachsener vorausgesetzt wird. So gibt es z.B. in zwei neueren Sammlungen zur feministischen Theorie des Bemutterns und der Familie (Treblicot, 1984; Thorne & Yalom, 1983) fast keine Diskussion über Kinder als menschliche Wesen oder über Bemuttern als eine Beziehung zwischen Personen. Die Modal'person' der feministischen Theorie scheint immer noch ein/e sich selbst genügende/r individuelle/r Erwachsene/r zu sein.

Diese Schwierigkeiten des Denkens haben sowohl soziale wie philosophische Wurzeln, die die Existenz von Herrschaftsverhältnissen und die psychologischen Folgen unserer gegenwärtigen Methoden der Kindererziehung beinhalten. Um Herrschaft aufrechtzuerhalten, muß die wechselweise Beziehung und die Abhängigkeit der einen Gruppe mit/ von der anderen verneint werden. Verbindungen können nur in soweit aufgespürt werden, bis sie beginnen politisch gefährlich zu werden. Z.B. haben weiße Feministinnen nur selten untersucht, wie und in welchem Ausmaß unsere Auffassungen von Geschlechterverhältnissen, von Subjektivität und von Theorie in und durch jene Lebenserfahrungen mit einer Kultur begründet sind, in der asymmetrische Rassenbeziehungen ein zentrales gesellschaftliches Organisationsprinzip sind (vgl. Joseph & Lewis, 1981; Lugones & Spelman, 1986; Palmer, 1983; Smith, 1983; Moraga & Anzaldúa, 1981; Lorde, 1984).

Genauso wie unsere derzeitigen Geschlechterarrangements Männer produzieren, die Schwierigkeiten haben, Beziehungen zwischen Menschen und praktischen Lebens-

erfahrungen anzuerkennen, produzieren sie im übrigen Frauen, die Schwierigkeiten haben, Differenzen innerhalb von Beziehungen anzuerkennen. Bei beiden Geschlechtern schaffen diese sozialen Verhältnisse eine Neigung, alle Erfahrungen nach dem Entweder-Oder-Prinzip zu behandeln und intolerant zu sein gegenüber Differenz, Ambiguität und Konflikt.

Das Unternehmen der feministische Theorie ist mit Versuchungen und Fallstricken befrachtet. Insofern Frauen an allen Arten von Gesellschaft teilhaben, kann unser Denken nicht frei sein von kulturabhängigen Weisen des Selbstverständnisses. Wir internalisieren genauso wie die Männer die Vorstellungen des herrschenden Geschlechts von Männlichkeit und Weiblichkeit. Erst wenn wir Geschlecht als eine *soziale* Beziehung sehen und nicht als einen Gegensatz von inhärent unterschiedlichen Wesen, werden wir in der Lage sein, die Verschiedenheiten und Begrenztheiten von Macht und Unterdrückung bei verschiedenen Frauen (und Männern) innerhalb einzelner Gesellschaften zu identifizieren. Feministische Theoretikerinnen werden mit einer vierfachen Aufgabe konfrontiert: Wir müssen

1. feministische Gesichtspunkte von und in der sozialen Welt entwickeln, in der wir leben;
2. darüber nachdenken, wie wir von diesen Welten beeinflusst werden;
3. in Betracht ziehen, daß die Art, wie wir über sie denken, in den vorhandenen Macht- und Wissensbeziehungen begründet sein kann; und
4. uns Wege einfallen lassen, mit denen diese Welten verändert werden sollten/könnten.

Da innerhalb der westlichen Gesellschaften Geschlechterverhältnisse Herrschaftsverhältnisse gewesen sind, sollten feministische Theorien sowohl einen kompensatorischen wie einen kritischen Aspekt beinhalten. Das heißt, wir müssen jene Aspekte der sozialen Beziehungen wiedergewinnen und erklären, die innerhalb der herrschenden (männlichen) Blickrichtung unterdrückt, nicht ausgesprochen oder verneint worden sind. Wir müssen die Geschichte der Frauen und unserer Aktivitäten wiedererlangen und in jene Rechenschaftsberichte und Geschichten einschreiben, die die Kulturen über sich selbst erzählen. Doch müssen wir ebenso darüber nachdenken, wie die sogenannten weiblichen Tätigkeiten zum Teil erst durch ihre Verortung im Gewebe sozialer Beziehungen geschaffen werden, das jede Gesellschaft ausmacht. Das heißt, wir müssen erkennen, wie weibliche Verhaltensweisen beeinflusst werden,

aber ebenso, wie sie ihrerseits die Folgen der männlichen Aktivitäten beeinflussen, ermöglichen oder kompensieren, wie auch ihre Bedeutungen für Klassen- oder Rassenbeziehungen.

Notwendig wäre außerdem eine Umorientierung der Werte – ein Umdenken unserer Vorstellungen von menschlich hervorragend, bewundernswert oder moralisch. Bei solch einer Umwertung müssen wir darauf achten, nicht einfach die Überlegenheit des Gegenteils zu behaupten. Z.B. neigen feministische Theorien manchmal dazu, Autonomie als Gegensatz zu In-Beziehung-Sein zu setzen. So ein Gegensatz trifft aber nicht auf erwachsene Formen des In-Beziehung-Seins zu, die klaustrophobisch werden können ohne Autonomie – eine Autonomie andererseits, die ohne In-Beziehung-Sein leicht zu Herrschaft degenerieren kann.

Unsere Erziehung als Frauen in dieser Kultur ermutigt uns oft, die vielen subtilen Formen der Aggression zu verleugnen, die intime Beziehungen zu anderen hervorrufen und nach sich ziehen können. Z.B. tendiert vieles in der Diskussion über Bemuttern und das spezifisch Weibliche dazu, Zorn und Aggressionen bei Frauen undiskutiert zu lassen – wie wir sie verinnerlichen und beispielsweise gegenüber Kindern oder unserem eigenen Ich zum Ausdruck bringen (vgl. Whitbeck, 1984; Ruddick, 1984). Vielleicht sind Frauen überhaupt nicht weniger aggressiv als Männer; wir könnten unsere Aggression nur auf andere, kulturell sanktionierte Weisen (und teilweise verkleidet oder verleugnet) zum Ausdruck bringen.

Da wir in einer Gesellschaft leben, in der Männer mehr Macht haben als Frauen, macht die Annahme Sinn, daß alle bewundernswerten Qualitäten jene sein dürften, die mit Männern assoziiert werden. Als Feministinnen haben wir Grund zu der Annahme, daß selbst die „Bewunderung“ des Weiblichen (zumindest teilweise) durch den Wunsch motiviert sein wird, Frauen an einem beschränkten (und einschränkenden) Ort zu halten. In der Tat müssen wir in allen Facetten der Gesellschaft (die feministischen Kritik eingeschlossen) nach den Ausformungen und den Konsequenzen von Herrschaftsverhältnissen forschen. Wir sollten darauf bestehen, daß alle diese Verhältnisse soziale sind, d.h. daß sie nicht das Ergebnis des unterschiedlichen Besitzes an natürlichen und ungleichen Fähigkeiten bei verschiedenen Typen von Personen sind.

Allerdings sollten wir beim Beharren auf der Existenz und der Macht solcher Herrschaftsverhältnisse vermeiden, Frauen/ uns selbst als völlig unschuldige, passive Wesen zu sehen. Eine solche Sichtweise hindert uns, jene Lebensbereiche zu sehen, in denen Frauen einen Einfluß gehabt haben, in denen wir weniger vom Willen des/ der anderen bestimmt werden, und in denen einige von uns Macht über andere haben und ausüben (d.h. die charakteristischen Privilegien von Rasse, Klasse, sexueller Präferenz, Alter oder Platzierung im Weltsystem).

Jeder feministische Standpunkt wird notwendigerweise nur eine bestimmte Perspektive repräsentieren. Das Denken über Frauen kann einige Aspekte in einer Gesellschaft erhellen, die vorher innerhalb der herrschenden Blickrichtung unterdrückt worden sind. Aber keine von uns kann für „die Frau“ sprechen, weil eine solche Person nicht existiert, außer innerhalb eines spezifischen Sets von (schon geschlechtsbestimmten) Beziehungen – zu „dem Mann“ und zu vielen konkreten und verschiedenen Frauen.

Tatsächlich scheint die Vorstellung von *dem* feministischen Standpunkt, der wahrer als vorherige (männliche) Standpunkte ist, auf vielen und ungeprüften Annahmen zu beruhen. Diese beinhalten den optimistischen Glauben, daß Menschen in ihrem eigenen Interesse rational handeln, und daß die Wirklichkeit eine Struktur hat, die durch fehlerfreies Denken (wenn es soweit perfektioniert wurde) entdeckt werden kann. Diese beiden Annahmen hängen aber von einer unkritischen Anwendung der vorne diskutierten Aufklärungsideen ab. Außerdem setzt die Idee eines solchen Standpunkts voraus, daß die Unterdrückten durch ihre sozialen Erfahrungen in keiner Weise grundlegend beschädigt wurden. Vielmehr nimmt diese Position an, daß die Unterdrückten privilegierte Blickrichtungen und Fähigkeiten haben (und nicht nur andere), eine Wirklichkeit zu erfassen, die „dort draußen“ auf unsere Beschreibung wartet. Sie setzt auch geschlechtsgeprägte soziale Beziehungen voraus, in denen es eine Kategorie von Wesen gibt, die grundsätzlich untereinander gleich sind durch die Tatsache ihres Geschlechts – d.h. sie unterstellt das Anderssein, das Männer Frauen zuschreiben. Dieser Standpunkt nimmt außerdem an, daß Frauen, anders als Männer, frei sein können von jenen Prägungen, die sich aus ihrer eigenen Teilhabe an Herrschaftsbeziehungen ergeben, wie solchen, die in den sozialen Beziehungen von Rasse, Klasse oder Homophobie wurzeln (Gegenargumente hierzu finden sich bei Jaggar, 1983 und Hartsock, 1983b).

Demgegenüber glaube ich, daß es keine Kraft oder Wirklichkeit „außerhalb“ unserer sozialen Beziehungen und Aktivitäten gibt (wie z.B. Geschichte, Vernunft, Fortschritt, Wissenschaft, irgendein transzendentes Wesen), die uns von Parteilichkeit und Differenz befreien wird. Unser Lebensweg und unsere Sympathien sind mit jenen verbunden, die die Welt weiter zu dezentralisieren suchen – obwohl wir uns das Recht vorbehalten sollten, hinsichtlich ihrer Motive wie auch Visionen mißtrauisch zu bleiben (vgl. Flax, 1990; Schor, 1986). Feministische Theorien sollten uns dazu ermutigen – wie auch andere Formen des Postmodernismus –, Ambivalenz, Ambiguität und Vielfalt zu tolerieren und zu interpretieren, aber auch dazu, die Ursprünge unseres Strebens nach Ordnung- und Struktur-Herstellen offenzulegen, ganz gleich, wie willkürlich und tyrannisch diese Strebungen sein mögen.

Wenn wir unsere Arbeit gut machen, wird die „Wirklichkeit“ noch unstabiler, komplexer und unordentlicher erscheinen als jetzt schon. In dieser Hinsicht hatte Freud vielleicht recht, als er behauptete, Frauen seien die Feinde der Kultur (Freud, 1948).

Anmerkungen

¹ Repräsentative Beispiele feministischer Theorie sind: Smith, 1983; Moraga & Anzaldúa, 1981; Abel u.a., 1983; Eisenstein, 1979; Kuhn & Wolpe, 1978; Hunter College Women's Studies Collective, 1983; Marks & De Courtivron, 1981; Treblicot, 1984; Ortner & Whitehead, 1981; Hartsock, 1983; Snitow u.a., 1983; Harding & Hintikka, 1983; Gould, 1984; Jaggar, 1983; Balbus, 1982.

² Quellen und Vertreter der Postmoderne sind: Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Richard Rorty, Paul Feyerabend, Ludwig Wittgenstein, Julia Kristeva und Jean-Francois Lyotard.

³ Sandra Harding (1986) diskutiert die ambivalente Anziehungskraft, die beide Diskurse auf die feministische Theorie ausüben. Sie besteht darauf, daß feministische Theoretikerinnen diese Ambivalenz aushalten sollten und sich aus politischen wie philosophischen Gründen auf beide Diskurse beziehen können. Ich glaube jedoch, daß ihr Argument z.T. auf einer zu unkritischen Übernahme der zentralen Gleichsetzung von Wissen, Benennung und Emanzipation beruht, die die Aufklärung vorgenommen hat.

- ⁴ Da in der modernen westlichen Kultur Wissenschaft das Modell für Wissen ist und gleichzeitig als neutral/ objektiv und sozial nützlich/ mächtig (bzw. destruktiv) gilt, hat sich die Erkenntnistheorie auf Wesen und Struktur von Wissenschaft konzentriert (s. hierzu: Rose, 1983; Longino & Doell, 1983).
- ⁵ Als Beispiel s. die marxistische Behandlung der „Frauenfrage“ seit Engels, oder die Behandlung der Frau durch Lacan oder den Existentialismus als das „Andere“ des Mannes.
- ⁶ Obwohl Balbus Marx kritisiert, bleibt er Marx jedoch auf metatheoretischer Ebene treu, wenn er versucht, jede Herrschaft auf eine einzige Wurzel zurückzuführen: die Praktiken der Kindererziehung (s. hierzu: Flax, 1981, 1982).
- ⁷ Die Theorien der französischen Feministinnen unterscheiden sich natürlich. Ich beziehe mich in erster Linie auf einen vorherrschenden und sehr einflußreichen gemeinsamen Ansatzpunkt innerhalb dieser Variationen. Für die weitere Auseinandersetzung s. Heft 1 in Bd 7 von „Signs“ (1981) und Heft 2 in Bd 7 der „Feminist Studies“ (1981).
- ⁸ Catherine MacKinnon (1982) scheint diesen grundlegenden Punkt zu übersehen, wenn sie Behauptungen macht wie: „Das alles beherrschende Thema ist das männliche Streben nach Kontrolle über die weibliche Sexualität – Männer nicht als Individuen oder als biologische Wesen, sondern als eine Geschlechtsgruppe, die durch Männlichkeit als sozial konstruierte charakterisiert ist, für die dieses Streben bestimmend ist.“ (S. 532). Zum Problem des „Archimedischen Punktes“ siehe Jehlen (1981).
- ⁹ Mit Ausnahme der Arbeiten von Evelyn Fox Keller über den geschlechtsgeprägten Charakter unserer Auffassungen von der „natürlichen Welt“ (vgl. Keller, 1979, 1983).
- ¹⁰ Jean Bethke Elshtain liefert ein bezeichnendes Beispiel dafür, wie die angeblich natürlichen Eigenschaften (von Kleinkindern) zur Beschränkung dessen benutzt werden können, was „vernünftige Feministinnen“ denken dürfen. In Elshtain's Schriften gerät es (wieder einmal) in die Verantwortlichkeit von *Frauen*, Kinder vor einer ansonsten instrumentellen und rücksichtslosen Welt zu retten. Elshtain glaubt offensichtlich, daß die psychoanalytische Theorie von allen kontextabhängigen Deutungen ausgenommen ist, die ansonsten ihrer Meinung nach alle anderen Wissensarten über soziale Beziehungen prägen. Sie benutzt die psychoanalytische Theorie als eine Art Vollmacht für absolute und grundlegende Behauptungen über die Natur der „wahren menschlichen Bedürfnisse“ oder der „grundlegendsten menschlichen Beziehungen“ und gründet dann politische Schlußfolgerungen auf diese „natürlichen Fakten“ (1981, S. 314, 331).
- ¹¹ Ich sage „bis vor kurzem“ wegen der medizinischen Entwicklungen auf dem Gebiet der „geschlechtsumwandelnden Operationen“ und den neuen Methoden für Empfängnis und Befruchtung in der Embryologie.
- ¹² Wie im Buch von Christopher Lasch „Haven in a Heartless World“ (1977). Lasch's Arbeit ist im Grunde einer Wiederholung der Ideen von Mitgliedern der Frankfurter Schule, besonders von Horkheimer & Adorno. Siehe z.B. ihren Essay „The Family“ (1972).
- ¹³ Siehe z.B. Barbara Smith's Diskussion der Bedeutungen von „home“ für sie in der Einleitung zu „Home Girls“ (1983). Smith's Definition kontrastiert stark mit der Einschränkung und Ausbeutung, die manche weiße Mittelschichtfrauen mit „home“ assoziieren. Siehe z.B. Barrett & McIntosh (1983) und Hartmann (1981).

Literatur

- Abel, E., Hirsch, M. & Langland, E. (1983). *The Voyage In. Fictions of Female Development*. Hanover, N.H./ London.
- Balbus, I. D. (1982). *Marxism and Domination*. Princeton, N.J.
- Barrett, M. & McIntosh, M. (1983). *The Antisocial Family*. London.
- Bordo, C. (1986). The Cartesian Masculination of Thought. *Signs*, 11, No. 3, S. 439-456.
- Chodorow, N. (1985). Gender, Relation, and Difference in Psychoanalytic Perspective. In H. Eisenstein & A. Jardine (Eds.), *The Future of Difference*. New Brunswick, N.J.
- Chodorow, N. & Contratto, S. (1983). The Fantasy of the Perfect Mother. In B. Thorne & M. Yalom (Eds.) (1983).
- Cixous, H. (1986). *Sorties*. In H. Cixous & C. Clement (Eds.), *The Newly Born Woman*. Ithaca, N.Y.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris.
- Eisenstein, H. & Jardine, A. (Eds.) (1980). *The Future of Difference*. New Brunswick, N.J.
- Eisenstein, Z. (Ed.) (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York.
- Elshtain, J. B. (1981). *Public Man, Private Woman*. Princeton, N.J.
- Elshtain, J. B. (Ed.) (1982). *The Family in Political Thought*. Amherst.
- Ferguson, A. (1984). Conceiving Motherhood and Sexuality: A Feminist Materialist Approach. In J. Trebilcock (Ed.) (1984).
- Ferguson, K. E. (1984). *The Feminist Case against Bureaucracy*. Philadelphia.
- Firestone, S. (1975). *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*. Frankfurt/Main.
- Flax, J. (1981). Do Feminists Need Marxism? In Q. Staff (Ed.), *Building Feminist Theory*. New York.
- Flax, J. (1982). The Family in Contemporary Feminist Thought: A Critical Review. In J. B. Elshtain (Ed.) (1982), (S. 232-239).
- Flax, J. (1986). Psychoanalysis as Deconstruction and Myth: On Gender, Narcissism and Modernity's Discontents. In K. Shell (Ed.), *Crisis of Modernity: Recent Theories of Culture in the United States and West Germany*. Boulder.
- Flax, J. (1990). *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley.
- Foucault, M. (1977). *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, N.J.
- Foucault, M. (1981). *Power/ Knowledge*. New York.
- Freud, S. (1948). *Das Unbehagen in der Kultur*. In *Gesammelte Werke Bd. XIV*. Frankfurt/Main, London.
- Gilligan, C. (1984). *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München.
- Gould, C. C. (Ed.) (1984). *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Totowa.
- Haraway, D. (1983). A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's. *Socialist Review*, 80, S. 65-107.
- Harding, S. (1983). Why Has Sex/ Gender System Become Visible Only Now? In S. Harding & M. B. Hintikka (Eds.) (1983).
- Harding, S. (1984). Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues. In C. C. Gould (Ed.) (1984).
- Harding, S. (1986). The Instability of Analytical Categories of Feminist Theory. *Signs*, 11, No. 4, S. 645-664.
- Harding, S. & Hintikka, M. B. (Eds.) (1983). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Boston.
- Hartmann, H. (1981). The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework. *Signs*, 6, No. 3, S. 366-394.

- Hartsock, N. C. (1983a). *Money, Sex and Power*. New York.
- Hartsock, N. C. (1983b). *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*. In S. Harding & M. B. Hintikka (Eds.) (1983).
- Hirschman, A. O. (1977). *The Passions and the Interests*. Princeton.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1972). *The Family. Aspects of Sociology*, Frankfurt Institute for Social Research. Boston.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1981). *Dialektik der Aufklärung*. In T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1-20, 1971-1986, Bd. 3. Frankfurt/Main.
- Hunter College Women's Studies Collective (1983). *Women's Realities, Women's Choices*. New York.
- Irigaray, L. (1980). *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt/Main.
- Jaggar, A. M. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.
- Jardine, A. A. (1985). *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca, N.Y.
- Jehlen, M. (1981). Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism. *Signs*, 6, No. 4, S. 575-601.
- Joseph, G. & Lewis, J. (1981). *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*. New York.
- Kant, I. (1783). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In I. Kant, *Werke*. Hrsg. von W. Weischedel (1964), Bd. VI, S. 53-61.
- Keller, E. F. (1979). Cognitive Repression in Physics. *American Journal of Physics*, 47, S. 718-721.
- Keller, E. F. (1983). *Gender and Science*. In S. Harding & M. B. Hintikka (Eds.) (1983).
- Kelly, J. (1979). The Doubled Vision of Feminist Theory. *Feminist Studies*, 6, No. 2, S. 216-227.
- Kristeva, J. (1981). *Women's Time*. *Signs*, 7, No. 1, S. 13-35.
- Kuhn, A. (1978). Structures of Patriarchy and Capital in the Family. In A. Kuhn & A. M. Wolpe (Eds.) (1978).
- Kuhn, A. & Wolpe, A. M. (Eds.) (1978). *Feminism and Materialism*. Boston.
- Lacan, J. (1973). Funktion und Feld des Sprechens in der Psychoanalyse. In J. Lacan, *Schriften I*, Hrsg. von N. Haas (S. 71-169). Freiburg.
- Lasch, C. (1977). *Haven in a Heartless World*. New York.
- Longino, H. & Doell, R. (1983). Body, Bias, and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science. *Signs*, 9, No. 2, S. 206-227.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider*. Trumansburg, N.Y.
- Lugones, M. & Spelman, E. V. (1986). Have We Got a Theory for You. In M. Pearsall (Ed.), *Women and Values*. Belmont, Calif.
- Lyotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris.
- MacKinnon, C. (1982). *Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory*. *Signs*, 7, No. 3, S. 515-544.
- Marks, E. & De Courtviron, I. (Eds.) (1981). *New French Feminism*. New York.
- Mitchell, J. (1985). *Psychoanalyse und Feminismus*. Frankfurt/Main.
- Moraga, C. & Anzaldúa, G. (Eds.) (1981). *This Bridge Called My Back*. Watertown, Mass.
- Ortner, S. B. & Whitehead, H. (Eds.) (1981). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. New York.
- Palmer, P. M. (1983). *White Women/Black Women: The Dualism of Female Identity and Experience in the United States*. *Feminist Studies*, 9, No. 1, S. 151-170.
- Rich, A. (1983). *Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz*. In D. Schulz (Hrsg.), *Macht und Sinnlichkeit* (S. 138-168). Berlin.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton.
- Rose, H. (1983). *Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences*. *Signs*, 9, No. 1, S. 73-90.

- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy“ of Sex. In R. R. Reiter (Ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York.
- Ruddick, S. (1984a). Maternal Thinking. In J. Treblicot (Ed.) (1984).
- Ruddick, S. (1984b). Preservative Love and Military Destruction: Some Reflections on Mothering and Peace. In J. Treblicot (Ed.) (1984).
- Scheman, N. (1983). Individualism and the Objects of Psychology. In S. Harding & M. B. Hintikka (Eds.) (1983).
- Schor, N. (1986). *Dreaming Dissymmetry: Barthes, Foucault, and Sexual Difference* (Paper delivered to the Boston Area Colloquium on Feminist Theory, Northeastern University).
- Smith, B. (Ed.) (1983). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New York.
- Smith, D. (1979). A Sociology of Women. In J. Sherman & E. T. Beck (Eds.), *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge*. Madison.
- Snitow, A., Stansell, C. & Thompson, S. (Hrsg.) (1985). *Die Politik des Begehrens. Sexualität, Pornographie und neuer Puritanismus in den USA*. Berlin.
- Stacey, J. (1989). Fürchten sich Feministinnen, von zuhause wegzugehen? Die Kampfansage des konservativen ProFamilien-Feminismus. In R. Großmaß & C. Schmerl (Hrsg.), *Feministischer Kompaß, patriarchales Gepäck* (S. 211-246). Frankfurt/Main.
- Stacey, J. & Thorne, B. (1985). The Missing Feminist Revolution in Sociology. *Social Problems*, 32, No. 4, S. 301-316.
- Stanton, D. (1986). Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva. In N. Miller (Ed.), *The Poetics of Gender*. New York.
- Thorne, B. & Yalom, M. (Eds.) (1983). *Rethinking the Family*. New York.
- Treblicot, J. (Ed.) (1984). *Mothering: Essays in Feminist Theory*. Totowa, N.J.
- Weber, M. (1958). Science as a Vocation. In H. H. Gerth & C. Wright Mills (Eds.), *From Max Weber*. New York.
- Whitbeck, C. (1984). Afterword to the „Maternal Instinct“. In J. Treblicot (Ed.) (1984).
- Wittgenstein, L. (1967). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main.
- Wittgenstein, L. (1970). *Über Gewißheit*. Frankfurt/Main.
- Young, I. (1984). Is Male Gender Identity the Cause of Male Domination? In J. Treblicot (Ed.) (1984). S. 140.